

## L'ICÔNE EST-ELLE UNE ÉPIPHANIE DE LA BEAUTÉ DIVINE ?

Archimandrite GABRIEL

*Monestir Ortodox de Sant Nicolau de la Dalmeria,  
Le Bousquet d'Orb (França)*

En préambule, je voudrais exprimer mon désir d'être perçu avant tout comme un chrétien, à l'égal de la majorité d'entre vous, je pense. Je ne suis pas là pour présenter une apologie de la foi orthodoxe. J'aimerais tenter de contribuer, dans le cadre de ce colloque, à une réflexion commune, à partir d'un point de vue différent, peut-être, mais au sein de l'unique foi au Christ.

Le sujet que nous allons aborder ensemble est le suivant : « L'icône est-elle une épiphanie de la beauté divine ? »

Pour répondre à la question posée, nous allons nous attacher aux différents termes qui la composent.

### 1. L'ICÔNE ET LA BEAUTÉ DE L'IMAGE

#### 1.1. *L'icône*

D'abord l'icône. Tout le monde ici, je pense, sait ce qu'est une icône dans la tradition orthodoxe. Une représentation du Christ ou de saints, ou de scènes de l'œuvre du salut, sur une planche de bois, utilisant une technique picturale et artistique particulière. L'icône est vénérée par les croyants, encensée par le clergé.

Elle fait donc l'objet d'un culte et doit s'approcher dans un contexte de foi.

Dans la réponse à l'iconoclasme, les Pères de l'Église d'Orient ont été unanimes à déclarer que le culte rendu à l'image s'adresse en fait à la personne représentée. C'est ce que l'on pourra appeler un culte « relatif ».

## 1.2. *La notion d'image comme relation*

L'icône, objet de culte, repose sur un concept plus abstrait et plus général, le concept d'image. Soulignons ici que la distinction de terme, vous le savez, n'existe pas en grec. Elle va nous être commode en français, ou dans l'une des langues de chacun d'entre vous. Ce concept va constituer le fil directeur de notre réflexion, à travers ses diverses implications et utilisations.

Il nous faut donc tenter, au préalable, de définir de manière plus générale la notion d'image avant de parler d'icône.

L'image est une représentation, c'est-à-dire, selon l'usage qui en a été fait depuis l'antiquité jusqu'à l'aube des temps modernes, elle *rend présent*<sup>1</sup> le modèle. Mais l'image n'est pas le modèle. L'idée d'image implique donc une *relation*, et je souligne le terme, entre le modèle et l'image. Comme toute relation, cela implique une distance, soit dans l'espace et le temps, soit dans l'ordre ontologique, à travers des natures différentes.

Je m'explique : la photo, de toute évidence, n'est pas de même nature que le chat qu'elle représente. Mais, pour celui qui la regarde, elle donne une vision du chat. Entre celui qui regarde et le chat photographié, il y a une relation, qui est, au minimum, une relation de connaissance : celui qui regarde découvre ou reconnaît le chat. Il le voit indirectement.

L'image implique aussi une distance dans le temps ou l'espace, liée à l'absence. L'image laisse une trace, elle apporte un signe de ce qui n'est pas présent. Elle crée un lien à travers le temps et l'espace. L'image implique aussi la mémoire ou la visualisation de ce qui n'est pas immédiatement<sup>2</sup> présent.

Dans la question qui nous intéresse, il y a à la fois distance de nature, et distance dans le temps et l'espace. L'image est là pour pallier cette absence et combler le vide que crée cette dernière.

Dès maintenant, nous voyons se dessiner en filigrane un des points importants de notre sujet : derrière l'idée d'absence se profile celle d'épiphanie. L'épiphanie, en tant que manifestation, est une réponse à une absence, qu'elle vient combler. L'image est un des moyens de combler le fossé de l'absence ou de la distance, même sur le plan intellectuel.

Intervient un troisième terme : le spectateur. Il est aussi important que les deux autres. L'image n'existe pas en elle-même. Sa finalité, c'est le regard de l'homme, du spectateur, pour qui elle est créée.

Pour les animaux, l'image n'existe pas. Ils ne voient que de la matière, avec des tâches de couleurs. Seul l'homme est capable de la lire et donner à ce qu'il

---

1. C'est très précisément l'origine du terme français « représenter ».

2. Le terme « immédiat » s'applique ici dans son étymologie : sans médiation, donc de manière directe. L'image est effectivement un *media*, un intermédiaire.

lit une signification. La faculté de représenter et de sentir cette représentation est bel et bien le propre de l'homme. On peut, dans le cadre de l'anthropologie judéo-chrétienne issue de la Genèse, relier cette faculté au fait que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

### 1.3. *Deux sens de la beauté*

L'image implique donc une relation, qui va se jouer sur plusieurs plans.

Il y a d'abord celle entre le modèle représenté et le spectateur. C'est le rôle antique de l'image.<sup>3</sup>

Mais, avec l'époque moderne s'instaure une autre relation, inconcevable auparavant. Celle entre l'artisan ou le créateur de l'image, celui que l'époque moderne va qualifier d'artiste, et le spectateur. C'est une situation totalement nouvelle et qui constitue une sorte de détournement du rôle initial de l'image.

Dans le premier cas, le créateur, que l'on ne peut pas appeler artiste, s'efface devant le modèle et le regard du spectateur. L'œuvre est anonyme, il n'y a pas de signature. Le rôle de l'œuvre est d'abord concret, même si ce qu'elle signifie peut aller très loin dans l'élévation de l'esprit.

Dans le deuxième cas, c'est le modèle qui, finalement passe au second plan, au profit de l'artiste. La représentation du modèle n'est plus qu'un prétexte à une image, une œuvre d'art. La création de l'œuvre, peinture ou sculpture ou photo, ou bien d'autres choses, est alors un moyen pour l'artiste de communiquer avec le spectateur.<sup>4</sup>

Dans cette deuxième optique, il pourrait sembler que ce soit l'œuvre elle-même qui prime, jusqu'à devenir une fin en soi. Le processus de création chez l'artiste est, dans ce cas, tout entier voué à l'œuvre finale. Il n'a que faire du lien qui pourrait se créer entre le modèle et le spectateur. En dernier lieu, il finit

---

3. Sur ce sujet du rôle antique de l'image et de l'icône, Cf. Hans BELTING, *Image et culte, Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris : Éditions Du Cerf 1998, 2007 ; Jean-Claude LARCHET, « Icône et objet d'art, à propos d'un essai de Hans Belting », en *L'iconographe et l'artiste*, Paris : Éditions Du Cerf 2008, 17 ss.

4. Ce glissement dans le processus de création va jouer un très grand rôle en Occident, avec l'apparition, à partir de la Renaissance, d'un art religieux qui n'a plus le caractère consacré qu'il avait auparavant. Il devient un art religieux uniquement dans le sens où il traite un sujet religieux. Mais la technique et le langage pictural appartiennent à une démarche esthétique différente. Le sujet religieux n'est plus qu'un prétexte à créer une œuvre d'art : une toile, une statue, ou autre chose, dans une recherche esthétique qui n'est plus foncièrement celle du culte et de son langage et qui s'oriente vers une conception différente de l'art et de la beauté. La grande différence avec la tradition iconographique orientale tient à ce que le langage esthétique de cette dernière est entièrement dédié, donc consacré, à la dynamique du culte et de la foi qui la sous-tend.

par perdre de vue, du moins en théorie, le regard du spectateur. Seule son œuvre lui importe et c'est à elle qu'il se consacre entièrement. Le spectateur n'entre plus en ligne de compte. De fait, il est entièrement replié sur lui-même. La création artistique enferme l'artiste dans sa propre personnalité. C'est elle qui compte, car c'est elle qui va justifier la création artistique. S'il veut « percer », il est obligé d'acquiescer un style propre, personnel.

Mais cette démarche conduit en fait à une véritable aporie : une image ne peut exister par elle-même. C'est le regard du spectateur qui lui donne son existence. En dehors de cela, elle n'est que de la matière façonnée. L'artiste est seul face à sa création, mais il dépend directement du spectateur qui va le reconnaître ou non, qui va lui accorder une valeur ou non. La démarche, dès lors, prend une tournure souvent tragique et conflictuelle. Tout le drame de la création artistique moderne se situe là, ainsi que dans le fait que ce que l'artiste veut exprimer est impalpable, mystérieux, impossible à rationaliser : son sens du beau.

Ce processus artistique est, redisons-le, propre à la pensée moderne, née au XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle. L'art, dès ce moment, s'éloigne de son côté utilitaire de représentation, pour exprimer plus qu'une présence. Il vise à exprimer la beauté en soi. L'intentionnalité de l'artiste, c'est de partager avec les autres sa propre vision de la beauté par le biais de son œuvre.

Le point fondamental, notamment dans le cadre de notre réflexion commune sur « le Dieu de beauté », c'est que la beauté devient le sujet réel de la création artistique. Mais c'est un sujet impalpable, à la fois terriblement subjectif, et, en même temps, que l'artiste doit absolument exprimer, c'est-à-dire partager avec d'autres personnes humaines. Elle devient abstraite tout en s'incarnant dans la matière. En terme de théologie, elle n'a pas d'hypostase ni de substance.

## 2. LA BEAUTÉ DIVINE

### 2.1. *La beauté comme image du divin*

Dans l'antiquité, notamment dans la statuaire grecque, puis dans la tradition de l'icône, la beauté est également présente. Mais elle a un sens et rôle très différents. Elle ne constitue pas à proprement parler le contenu d'une expression artistique, comme une fin en soi. Elle se surajoute à l'œuvre et se trouve subordonnée elle-même au but de la représentation. Le sculpteur grec ou l'iconographe n'est pas là pour tenter d'exprimer son propre vécu d'une beauté abstraite. Il intègre la beauté à son art, mais pour une autre raison. Et cette beauté est, quelque part, plus facile à identifier et à gérer intérieurement.

Car la beauté de la représentation a pour but de suggérer l'aspect divin de la personne représentée. La beauté provient du divin et elle tente d'y conduire.

Je parle exprès de divin au sens général, par référence au polythéisme de l'antiquité. Mais il est clair que ce divin conduit à Dieu lui-même dans notre pensée chrétienne.

La beauté n'est pas, alors, une fin en soi, mais elle est quasiment un passage obligé dans la démarche de foi qui oriente la création de l'œuvre. Le culte peut avoir lieu même si la statue ou l'icône ne sont pas belles. Il y a, dans la tradition iconographique de l'Orient chrétien, des icônes qui ne sont pas vraiment belles, mais qui sont toute de même vénérées, et peuvent même se révéler miraculeuses. Leur but utilitaire est respecté, même si la beauté en est absente. À moins, bien sûr, que l'on relativise la notion de beauté ou que l'on considère que le milieu dans lequel elle a été peinte avait d'autres exigences de beauté.

Le sens du beau, sa perception par le spectateur, s'intègre alors à une démarche plus vaste : celle de la foi et du culte. À la différence de la pensée moderne, le sens de la beauté depuis l'antiquité, dans les cultures traditionnelles, appartient au domaine religieux de la foi et du culte.

## 2.2. *La beauté icône de l'Esprit Saint*

En se plaçant plus précisément dans le domaine de la foi chrétienne et de la théologie qui lui est liée, j'avais écrit dans un article<sup>5</sup> que la beauté liturgique renvoyait en fait à l'Esprit Saint, le contenu, ce que « dit » l'œuvre, renvoyant plutôt au Logos, au Verbe fait chair. La beauté de l'œuvre est reliée à l'inspiration, qui elle-même renvoie au Saint-Esprit. La beauté du culte devient, de manière plus abstraite et impalpable, une sorte d' « icône invisible » (que l'on me pardonne cette oxymore !) de l'Esprit Saint. Elle suggère sa présence, par le fait même de l'inspiration de l'œuvre.

Il y a donc deux conceptions de la beauté qui se différencient.

Nous avons d'un côté la conception moderne, où la beauté est une fin en soi, se justifiant elle-même, ne se référant que très indirectement au divin sans que celui-ci soit explicite, même si l'œuvre d'art a un caractère religieux au niveau du sujet.

De l'autre côté, la conception antique, où la beauté est un attribut visant à suggérer l'invisible et le mystère du divin, plus précisément de l'Esprit Saint reposant sur le Verbe. Ce dernier cadre est celui d'un art que l'on dira consacré, dans le sens où il est soumis aux impératifs du culte et où il va s'insérer dans une conception et un enseignement religieux, jusqu'à l'influencer profondément, jusqu'à, même donner à son langage, qu'il soit pictural ou musical, une identité propre, née directement de ce caractère sacré.

---

5. P. GABRIEL, « L'Esprit Saint et la beauté du culte », *Paix* 131-3 (2007) 47-53.

Le langage pictural de l'icône va partir de ce fait précis pour se distinguer totalement et acquérir une originalité complète, même si l'on peut discerner son origine dans la peinture antique romaine ou égyptienne tardive. Il n'est pas exagéré de dire que ce langage pictural n'a aucun équivalent dans les cultures de l'histoire de l'humanité. Il est profondément codifié et structuré, tout en nécessitant une incarnation vivante. Il n'est pas subjectif, il ne se personnalise pas et il n'a en aucun cas le côté tragique de la conception moderne de l'art et l'enfermement dans la subjectivité de cette dernière.<sup>6</sup>

### 3. L'ÉPISTÉMOLOGIE

Nous venons de traiter deux des trois termes de notre question : l'icône, et la beauté divine. Il nous reste maintenant le thème médian, celui de l'épiphany.

Pour ce dernier, il me paraît indispensable d'aborder un domaine différent, qui va peut-être vous surprendre, et faire un peu de philosophie. Plus précisément, ce que je vais considérer comme de l'épistémologie.<sup>7</sup>

#### 3.1. Deux logiques différentes

Un théologien grec avait dit : « les latins pense par “ou bien”, les orthodoxes pensent par “et” ».

Développons ! La logique occidentale, issue de la logique de la philosophie grecque, celle d'Aristote et d'Euclide, se base plutôt sur l'exclusion des contraires. Une proposition A n'est pas une proposition B. « N'est pas » a ici un caractère absolu. C'est A, ou B, mais ce n'est jamais A et B en même temps. Entre les deux, il n'est pas possible de composer. Les deux propositions s'excluent mutuellement.<sup>8</sup>

---

6. C'est certainement le plus gros reproche à faire au film de Tarkovsky sur Andreï Roublev. Il prête à son personnage des préoccupations et une mentalité qui, a priori, sont totalement étrangères à la tradition iconographique orthodoxe et à la démarche spirituelle qui lui est propre. Mais peut-être cette mentalité a-t-elle été aussi, historiquement, celle de Roublev. Celui-ci, effectivement, se démarque totalement de la tradition ambiante dans laquelle il vit. Son exemple le plus fameux, l'icône dite « de la Trinité », qui est en fait celle de l'hospitalité d'Abraham, sort complètement des canons iconographiques. Elle révèle un génie évident, mais ce génie, justement, la met totalement à part de l'art de l'icône, tant sur le plan symbolique que pictural.

7. L'épistémologie, en toute rigueur, renvoie à la philosophie de la connaissance à travers la pensée scientifique. J'en élargis volontairement le domaine à celui de la connaissance globale, incluant aussi le domaine scientifique.

8. C'est ce type de logique qu'utilise le fameux syllogisme.

C'est ce que l'on va appeler une logique d'exclusion. Elle a un caractère binaire, comme celle utilisée en informatique.

Cette logique n'est pas à dédaigner. Elle a donné de très bons résultats dans la pensée occidentale. Mais elle comporte de sérieuses limites, limites qui, d'ailleurs, ont été mises à jour dans la pensée scientifique moderne, avec des disciplines comme la physique quantique ou la géométrie non euclidienne des espaces courbes, utilisée en relativité généralisée.

### 3.2. *Une logique d'inclusion dans l'antinomie*

L'Orient chrétien va utiliser une autre logique. Un théologien contemporain, qui est aussi un excellent philosophe, Christos Yannaras, a clairement montré que les Pères dit « Grecs », c'est-à-dire, plus globalement, les Pères Orientaux, ont donné naissance, à partir de la révélation judéo-chrétienne, à une forme de pensée totalement nouvelle, révolutionnant la philosophie antique.<sup>9</sup> Cette pensée est née de la nécessité de développer des réponses aux hérésies en utilisant au départ les modes de pensées compréhensibles par tous les lettrés, ceux de la philosophie antique, et en les adaptant aux nécessités d'exprimer la foi chrétienne dans son mystère et sa plénitude.

Ils ont dû ainsi élaborer une forme de logique nouvelle, reliée à l'irrationnel du mystère divin. Cette logique va utiliser le 'et' inclusif, dans un énoncé et un développement de la pensée totalement nouveau : je veux parler de l'antinomie. Alors que celle-ci était considérée comme une impasse par les philosophes, ainsi que l'est l'aporie de notre pensée moderne, elle va être sciemment utilisée. Paradoxalement, la pensée qui s'en dégage se révèle totalement cohérente et structurée, et en même temps singulièrement ouverte et vaste.

Ainsi, pour définir le mystère de l'incarnation, le sommet de la foi chrétienne avec le dogme de la Trinité, les Pères du Concile de Chalcédoine, vont affirmer que le Christ est Dieu *et* Homme à la fois.

Le dogme de Chalcédoine, dont la rédaction revient en fait au Pape Léon le Grand, rappelons-le au passage, va être le premier à développer clairement le dogme chrétien sous forme d'une antinomie clairement énoncée. Vladimir Lossky, un des plus grands théologiens du XX<sup>e</sup> siècle, toutes confessions confondues, et qui a su le premier exprimer la pensée des Pères avec un langage occidental moderne, a caractérisé cette antinomie par une identité-distinction. Les deux termes sont à la fois unis et à la fois distincts.

---

9. Cf. Christos YANNARAS, *Philosophie sans rupture*, Genève : Labor et Fides 1986.

Or, cette identité-distinction n'est pas une construction de l'esprit, une sorte d'assemblage artificiel issu d'une gymnastique de l'esprit, ainsi que pouvait l'être la géométrie non euclidienne.

L'union antinomique de deux propositions a priori incompatibles entre elles<sup>10</sup> va déboucher sur une existence concrète. La composition antinomique des deux natures divine et humaine est une réalité ontologique. Elle atteint même les sommets et la plénitude de l'être. Elle se concrétise en un tout indivisible : la personne du Christ.

Christos Yannaras montre justement que la révolution opérée par les Pères grecs dans la pensée humaine est d'avoir fondé une ontologie, et une philosophie en découlant, entièrement basé sur la personne : la plénitude de l'être n'est pas issue d'une essence, mais d'une personne, le Père, qui engendre le Fils et de qui procède l'Esprit.

Et cette notion de personne est en elle-même une « non-notion », étant reconnue comme inconnaissable en elle-même, irréductible à toute essence, classification ou expression, selon ce qu'enseignait Lossky.

Ce type de logique apporte au raisonnement la possibilité de s'ouvrir sur un moyen terme, quitte à ce que ce moyen terme soit totalement irrationnel, puisqu'il ne s'agit rien de moins que l'hypostase, ou personne. Elle n'est pas abstraite, même si elle présente des degrés d'abstraction allant jusqu'à l'infini. Elle est issue d'une réalité concrète, vécue : l'union avec Dieu.

Cette logique, nous allons la qualifier de logique d'inclusion, ou, mieux encore, de logique de communion.

Elle se fonde sur des réalités qui sont, en elles-mêmes, inaccessibles, entièrement apophatiques tout en se révélant de manière concrète comme une plénitude de l'être, la personne, irréductible à l'essence.

La logique de communion n'est concevable qu'entre des personnes, soit au sein d'une essence commune, comme la Trinité ou la communion des hommes entre eux, soit dans l'union ineffable entre l'essence divine et la nature humaine, dans la personne du Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes, selon la parole de saint Paul.

---

10. L'incompatibilité pour la pensée classique se retrouve dans l'idée de nature. La pensée antique ne peut concevoir qu'un objet puisse comporter deux natures, avec deux plans d'existence, deux modes d'être, totalement distants et foncièrement différents. De fait, les diverses hérésies christologiques vont chercher à chaque fois à résoudre ce qui leur apparaît comme une aporie en excluant ou dissolvant l'une des deux natures dans la personne du Christ. L'arianisme évacue carrément la nature divine, le nestorianisme la sépare totalement, dans une sorte de possession de l'homme Jésus par Dieu, le monophysisme, quoique plus nuancé, finit par dissoudre la nature humaine dans la nature divine.



### 3.3. *Nominalisme et réalisme*

On ne peut effleurer le thème de l'épistémologie sans aborder, même rapidement, un grand débat de la philosophie occidentale, peut-être le plus important d'ailleurs. Car c'est finalement par rapport à ce débat que la position orthodoxe dans l'approche de la connaissance, c'est-à-dire l'épistémologie, se révèle le mieux. Et cette position trouve justement une application très importante dans l'approche de l'icône.

Je veux parler du débat entre le nominalisme et le réalisme.

Si ce débat se poursuit jusqu'à nos jours, et dans domaine aussi inattendus que la physique moderne, c'est qu'il touche au cœur même de la connaissance humaine. Il a eu très vite des conséquences très importante pour la société de l'époque où il est né, la théologie des sacrements.

Pour mémoire, on se rappelle que le nominalisme, que l'on peut faire remonter à Abélard, même s'il se trouve formalisé par Guillaume d'Occam, considère la connaissance comme relative. Les mots, les concepts, les images, n'ont pas de valeur absolue. Ils ne sont que « des souffles de vent ».

Le réalisme, au contraire, considère que la connaissance de la chose en soi est totale dans la formulation et la conception que l'on en a. On pourrait peut-être faire remonter le réalisme au platonisme ; il trouve son plus grand aboutissement avec le cartésianisme.

Le corollaire moderne de ce débat est l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité.

Chaque position est à la fois vraie et fausse.

Le nominalisme ne peut dénier une relation entre la pensée humaine et la réalité. L'homme n'est pas coupé du monde dans lequel il vit et œuvre. Il agit sur le monde, sur la matière, comme il peut agir sur ses semblables. Et cette action découle de sa pensée et de sa connaissance. Cette pensée et cette connaissance peuvent s'exprimer, se communiquer. Les hommes peuvent la partager entre eux. Nier cette possibilité revient à douter de l'homme et de sa faculté à connaître Dieu et le monde. C'est lui dénier également toute possibilité de partager réellement cette connaissance avec ses semblables.

D'un autre côté, la pensée ne peut prétendre, comme l'affirme le réalisme, à une connaissance totale de l'être en soi. Ce serait donner à l'esprit de l'homme une dimension à laquelle il ne peut prétendre. L'être en soi garde une part de mystère, reste inaccessible, notamment dans une perspective de foi.

### 3.4. *Les conséquences sacramentelles*

Ces deux positions philosophiques extrêmes vont avoir des conséquences très lourdes sur le plan de la foi, mais aussi dans leur application à la théologie

des sacrements. Il n'est pas exagéré de considérer ce débat comme à l'origine du drame qu'ont représenté l'apparition de la Réforme et les guerres de religions qui en ont résulté.

Or, le sens du sacrement, nous intéresse ici au premier chef. L'icône appartient, en fait, à la réalité sacramentelle.

Le sacrement, dans l'église catholique comme dans l'église orthodoxe, correspond à don de la grâce divine invisible, sous la forme d'un signe visible, matériel : l'eau du baptême, le pain et le vin de l'eucharistie.

Le nominalisme va remettre en question la réalité même du sacrement en le réduisant au plan subjectif. Le symbole qu'il utilise n'a de valeur que dans l'esprit de l'homme. Il ne correspond pas à une réalité extérieure. C'est, *grosso modo*, la position protestante.

À l'opposé, le réalisme va aboutir à une objectivation du sacrement. Le sacrement existe en lui-même et pour lui-même. L'exemple le plus frappant reste l'adoration du Saint Sacrement, un usage liturgique né à partir des controverses du bas Moyen-âge sur la présence réelle, prélude à la Réforme.

Avec le subjectivisme du premier cas, la présence réelle est niée, c'est-à-dire la présence de Dieu par l'Esprit Saint, indépendamment de la personne qui administre le sacrement ou qui le reçoit.

Dans l'autre cas, cette présence est objectivée en oubliant la finalité du sacrement : la communion du fidèle avec Dieu, qui reçoit le don de la grâce. Ainsi, l'adoration du Saint Sacrement finit par casser la dynamique propre à l'eucharistie qui est la communion des fidèles. L'eucharistie est un repas auquel les hommes participe activement en « mangeant » et en « buvant ».

### 3.5. *L'icône comme moyen terme*

La conception du sacrement dans l'Orthodoxie va se situer à mi-chemin entre ces deux extrêmes, dans une vision dynamique temporelle, et non de manière statique. Le sacrement correspond à un don réel et objectif de la grâce au moment où il est administré. Dans l'instant où il s'accomplit, ce don ne dépend pas de la personne qui le reçoit, du moment que les conditions préalable de foi et de communion avec l'Église sont respectées. Il y a une part d'objectivité au départ.

Mais ce don est appelé à fructifier en l'homme, comme toute grâce. La subjectivité, notamment la foi du sujet, va jouer dans la manière d'intérioriser cette grâce et la faire fructifier en soi.

Le maître mot de cette dynamique temporelle est qu'elle s'accomplit dans une relation mystérieuse de personnes à personnes, c'est-à-dire une communion. Elle n'existe pas par elle-même, elle se vit comme une communion avec Dieu et avec les hommes.

Tout cela se trouve au fondement même de la vénération de l'icône. L'icône ne peut en aucun cas être considérée comme une fin en soi, une réalité objective close sur elle-même.

Ce serait, très précisément, en faire une idole et donner ainsi raison à l'iconoclasme.<sup>11</sup>

Mais l'icône n'est pas non plus totalement subjective. Elle renvoie à une réalité qui est fondée historiquement et qui correspond à une présence mystérieuse et réelle. Nous sommes, avec l'icône, précisément dans la synthèse entre le nominalisme et le réalisme.

En visant à établir une relation entre celui que prie et la personne représentée, l'icône sort le spectateur de sa subjectivité, tout en le faisant rentrer en lui-même, dans le plus intérieur de cette subjectivité. Le fidèle qui prie devant l'icône est devant un objet qui lui est extérieur, qui existe indépendamment de lui. C'est réellement un objet offert à sa perception et devant qui il va avoir une attitude concrète, celle de la vénération. Et pourtant la lecture qu'il va faire de l'icône, la relation qu'il va établir avec le modèle, vont dépendre directement de sa foi personnelle, de sa démarche intérieure de prière. Et ce dernier point appartient bien à la subjectivité, dans ce qu'elle de plus noble et de plus respectable.

### 3.6. *La synthèse de la théologie des énergies*

Sur le plan épistémologique, la théologie orthodoxe des énergies divines apporte également une synthèse authentique entre nominalisme et réalisme, en présentant, ici aussi, et de la même manière, une voie médiane entre les deux extrêmes.

Cette théologie enseigne que Dieu est connaissable dans ses énergies, mais inconnaissable dans son essence. Elle s'appuie sur une expérience concrète, vécue par des ascètes : la vision de la lumière incréée. Le développement particulier de cet enseignement tourne autour de l'idée d'énergie, sur laquelle nous reviendrons.

Le fait de la connaissance, trouvant son sommet dans la vision de la lumière incréée, est défendu comme authentique et objectif, donc réel. La position du réalisme est respectée d'une certaine manière en établissant l'authenticité de la connaissance. Mais en même temps, cette connaissance donne raison au nominalisme en disant qu'elle n'épuise pas l'être divin, dont l'essence demeure inaccessible. Car c'est finalement le sens de l'inconnaissance que tente de

---

11. Notons au passage que c'est certainement de cette polarisation de la pensée qu'est issu l'iconoclasme de la Réforme, au-delà de l'interdit mosaïque.

défendre le nominalisme, même s'il n'en a peut-être pas eu pleinement conscience.

Dieu est à la fois inconnaissable, inaccessible, dans son essence, ce qui respecte la transcendance de la divinité, et connaissable dans ses énergies, ce qui respecte l'authenticité de la révélation de Dieu.

L'importance primordiale de cette théologie tient d'abord dans son caractère antinomique, ainsi que l'a si bien montré Vladimir Lossky.<sup>12</sup> Une fois de plus, il faut rappeler que la réconciliation entre les deux extrêmes ne se fait pas par une simple construction mentale, artificielle. Elle correspond à un mode d'être véritable, qui est celui de la connaissance en général, et de l'expérience de Dieu plus précisément. C'est une théologie qui explicite et exprime une expérience vécue.

Quelle est l'importance de cette théologie par rapport à tout ce qui précède ?

Elle utilise cette logique inclusive, ternaire, fonctionnant par juxtaposition plus que par exclusion. Loin de tout système clos se suffisant à lui-même, elle aboutit à une structure de pensée totalement ouverte, en intégrant pleinement l'idée de mystère et d'inconnaissance, une inconnaissance se révélant comme une ouverture vers de la connaissance, non comme une limitation de la pensée et de l'esprit, mais comme une incitation à un dépassement incessant de soi-même dans une montée vers Dieu.

### 3.7. *Les voies cataphatique et apophatique du Pseudo-Denys*

En fait, la théologie orthodoxe va synthétiser de manière harmonieuse les deux aspects de la théologie du Pseudo-Denys l'Aréopagite : la montée apophatique, exprimée dans les *Noms divins*, et la descente cataphatique, enseignée dans la *Hiérarchie Céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique*.<sup>13</sup>

Cette double réalité d'une connaissance faite d'inconnaissance va se révéler primordiale dans notre réflexion, dans l'approche de l'idée d'épiphanie et de beauté divine.

---

12. Notamment dans son ouvrage, Vladimir Lossky, *Vision de Dieu* (Bibliothèque Orthodoxe) Lonay : Delachaux et Niestlé 1962, qui aborde le thème de la vision de Dieu dans la patristique en s'achevant sur une synthèse magistrale de l'œuvre de saint Grégoire Palamas : Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia), Paris : Seuil 1959.

13. Soit dit en passant, on peut se demander si ce ne sont pas, justement, ces deux versant de la pensée de l'Aréopagite qui se sont trouvées à la base du grand débat entre le réalisme et le nominalisme.

### 3.8. *La personne comme intégrité de l'être*

La théologie des énergie ne peut réellement se concevoir, tant sur le plan vécu, théologique, que philosophique, qu'à partir d'une ontologie personnaliste : l'être prend sa source non dans une essence, mais dans une personne, et se concrétise dans des hypostases, des êtres personnels. Contrairement à ce qu'objecte la théologie latine à la théologie de Palamas, l'idée d'énergie ne porte pas atteinte à l'intégrité de l'être divin pour la simple raison que cet être, et son intégrité, ne trouvent pas leur source dans une essence, mais dans une personne, le Père, qui engendre le Fils et fait procéder l'Esprit. L'essence elle-même n'est plus une réalité close, mais une réalité ouverte dans un rayonnement. C'est bien ce type de réalité que va mettre à jour la science moderne.<sup>14</sup>

### 3.9. *Comment comprendre les énergies ?*

Mais en quoi consistent réellement ces énergies ?

La nouvelle religiosité de notre monde moderne utilise à foison le terme d'énergie, jusqu'à en faire une sorte de physique ou de mécanique assez étrangère à la transcendance divine.

Dans la perspective de la théologie orthodoxe, il est radicalement impossible de « chosifier » les énergies, autrement dit, de les objectiver en cherchant à leur donner une existence concrète physique, indépendante.

L'énergie ne peut se concevoir qu'en tant que relation.<sup>15</sup> Elle est à la fois objective et subjective. Objective dans le sens où elle provient de l'extérieur pour l'homme, rayonnant de l'essence divine. Subjective parce qu'elle implique ce sujet dans sa plus grande intériorité, s'impliquant dans une relation avec un autre être personnel, Dieu.

---

14. Notamment la physique quantique. La physique moderne sait pertinemment qu'elle utilise des modèles mathématiques et théoriques qui permettent de décrire et prédire les comportements de la matière. Mais elle sait aussi que ces systèmes n'ont de valeur que jusqu'à une certaine approximation. Les inégalités de Heisenberg affirment comme principe de base qu'un seuil de la connaissance reste infranchissable, ce fameux « mur de Planck », au-delà duquel aucune grandeur physique n'est applicable. La matière est connaissable et maîtrisable dans ses énergies, mais reste inaccessible dans son essence même. L'actualité, avec la mise en service du LHC à Genève, montre la physique à un tournant de son histoire, avec la recherche de la « matière noire » et des bosons de Higgs. Cette discipline scientifique risque d'avoir à se remettre totalement en question selon ce que vont apporter les expériences avec le LHC. Cf. *La Recherche*, n° 424, novembre 2008.

15. Si elle rayonne hors de l'essence, on ne peut lui attribuer d'existence propre, autonome. Elle ne se perçoit que dans la relation avec l'hypostase, la personne dans laquelle cette essence s'hypostasie, c'est-à-dire se concrétise.

Saint Grégoire Palamas n'a fait que reprendre et développer l'héritage reçu de la tradition patristique des Pères Grecs. L'idée d'énergie avait déjà été utilisée et approfondie par saint Maxime le Confesseur, chez qui elle a une importance fondamentale, puisque c'est sur elle qu'il va ancrer sa christologie s'opposant au monothélisme. L'énergie dépend de la nature, et non de la personne. Il y a deux énergies et volonté en Christ, parce qu'il porte en lui deux natures. Ces deux plans sont en communion dans une synergie qui ne divise pas l'être personnel du Christ, même si le conflit entre les deux est celui de la Croix.

Saint Maxime va s'attarder plus particulièrement sur l'énergie divine. Pour éviter de tomber dans le panthéisme, il va distinguer les énergies homogènes des énergies hétérogènes. Les énergies homogènes sont liées à l'essence. Elles doivent se comprendre comme un rayonnement naturel de l'essence divine, l'être divin étant tout naturellement tourné vers l'extérieur et rayonnant hors de son essence. Les énergies hétérogènes nous ramène au cœur même de notre réflexion : elles sont *l'image*, et je souligne le terme, des énergies divines. Elles se retrouvent dans la création, à travers les *Logoi*, et surtout dans l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

#### 4. L'ICÔNE COMME ÉPIPHANIE

##### 4.1. *La théophanie de Dieu et sa mémoire dans l'icône*

Nous pouvons maintenant aborder l'idée, redoutable, d'épiphanie divine. Le thème du colloque se concentre plus particulièrement sur la beauté de Dieu. Mais l'épiphanie de la beauté de Dieu s'insère en fait dans l'épiphanie divine tout entière.

Disons tout de suite que je préfère le terme d'épiphanie, choisi ici, à celui de théophanie, pour parler de l'icône.

Pourquoi ?

La Théophanie doit se comprendre, dans la pensée orthodoxe, comme la manifestation directe, personnelle, concrète de Dieu. On en trouve plusieurs exemples dans la Bible, notamment dans les évangiles. Selon l'étymologie du terme, dans la théophanie, « Dieu se montre », ou se révèle, en un point particulier du temps et de l'espace, de manière sensible et directe à l'homme, aux témoins oculaires de cette événement.<sup>16</sup>

---

16. C'est justement l'idée de Théophanie qui est au cœur de la notion typiquement judéo-chrétienne d'Histoire. Ce qui différencie la foi de la Bible de la mythologie, c'est qu'elle se réfère à des événements historiques ayant eu lieu en un point précis du temps et de l'espace : Dieu, la plénitude de l'être, entre au sein du monde en des points précis de l'espace-temps.

Cette idée de manifestation de Dieu est au cœur même de notre foi. La théologie apophatique poussée trop loin, notamment dans le nominalisme, oublie justement ce point fondamental de la foi en Dieu enseignée dans les Écritures : Dieu a voulu se révéler à l'homme. Il a bel et bien voulu agir au sein du monde<sup>17</sup> et des hommes pour se révéler à eux et les guider. Même si cette action a été ponctuelle, même si la mémoire qui en est faite par les hommes en dehors du cercle direct des témoins oculaires appartient au domaine de la foi, nous vivons tous sur une croyance fondamentale : celle d'un Dieu personnel doté d'une volonté, et capable d'agir au sein du monde pour se faire connaître de l'homme. Et cette action n'est pas un mythe subjectif. Elle a un caractère objectif, réel, même si sa finalité est d'envahir le cœur de l'homme, dans sa subjectivité, pour l'embraser et l'élever dans son mystère.

C'est avec la Théophanie de la Bible que naît l'idée fondamentale pour notre monde moderne : l'Histoire.

#### 4.2. *L'image comme lieu de communion*

La notion d'image appartient complètement à la logique de communion. L'image existe parce que les différents degrés de la réalité peuvent être reliés entre eux, même si cette relation a quelque chose d'irrationnel, et même de mystérieux. Les Grecs avaient déjà perçu cela avec le sens du *symbolon* (du grec *symbolô*, « je réunis ») le symbole des religions à mystères. L'image, c'est le symbole qui relie entre elles des réalités d'essences différentes, ou éloignées entre elles. L'image crée une communion : communion imparfaite, partielle, mais pourtant réelle, franchissant l'abîme de l'absence et de la transcendance. Et ce mode de relation ne peut s'approcher que dans une logique d'inclusion, et non dans une logique d'exclusion des contraires.

Et cette logique d'inclusion, de communion, de relation entre le ciel et la terre est celle même de la théophanie.

Et c'est cette même réalité qui fonde l'iconographie.

L'icône, rappelons-le, est également un témoignage de faits historiques réels. Comme les photos de l'époque moderne, elle rapporte et transmet les traits de personnages réels ayant eu une existence concrète au sein du monde et de l'Histoire. L'icône est directement issue de la théophanie divine et correspond à la même volonté et au même processus de la révélation de Dieu. Elle

---

17. Le terme « cataphatique » implique une idée de descente, et le terme « apophatique » celle de montée. Le Pseudo-Denys va justement utiliser ces deux notions de descente et de montée. Or, la révélation de Dieu est un abaissement, une descente vers l'homme, selon les termes de l'hymne de l'épître aux Philippiens.

n'a rien de mythique dans la parole qu'elle transmet comme dans son existence et la vénération qui lui est portée.

#### 4.3. *L'épiphanie proprement dite*

Il faut maintenant distinguer l'épiphanie de la théophanie. Nous allons donner ici à ce terme un sens différent de celui de la tradition latine, en se rapprochant de son étymologie. La liturgie latine désigne par ce terme les divers événements de la manifestation du Christ, à travers, précisément, l'adoration des Mages et le baptême au Jourdain. Le préfixe « épi » d'épiphanie a alors un caractère pluriel, regroupant divers événements.

Dans la pensée orthodoxe, le préfixe « épi » indique une révélation indirecte, « autour de Dieu ». C'est assez différent de la Théophanie dans la mesure où elle n'a pas ce caractère événementiel, historique, ponctuel et concret. L'idée d'épiphanie s'applique justement assez bien à la théologie des énergies. Elle peut se vivre et se percevoir à travers l'ordre créé, à travers la matière, qu'elle soit naturelle où issue de la création de l'homme.

De fait, l'épiphanie intègre l'idée d'image. Elle aboutit à une connaissance indirecte de Dieu à travers différents intermédiaires qui peuvent être considérés comme autant d'images de Dieu, au sens où nous l'avons compris plus haut.

Mais l'épiphanie appartient complètement au domaine de la foi. La révélation de Dieu n'est pas celle d'une entité, d'un démiurge, mais celle d'un Dieu personnel. L'épiphanie se vit dans un acte de foi et d'adoration, où le croyant chemine vers la connaissance de Dieu à travers les diverses images qui s'offrent à lui.

#### 4.4. *Épiphanie et Théophanie*

Aussi indirecte soit-elle, l'épiphanie est un prolongement de la théophanie : elle s'inscrit dans la révélation de Dieu rayonnant à partir des événements fondateurs de notre foi. Elle répond à une volonté constante de Dieu de se faire connaître de l'homme et de s'unir à lui. Elle n'est pas une résonance naturelle et involontaire de Dieu, même si elle entre dans des démarches humaines, liées à l'intervention, le vouloir, l'action de l'homme.

Dans une réflexion sur le saint Suaire de Turin, que je considère comme authentique, j'ai voulu montrer que l'icône est tout entière liée à cette volonté de Dieu de se révéler, de montrer sa face.<sup>18</sup> L'incarnation a brisé l'interdit de la

---

18. Cf. *Paix* n°130, II<sup>e</sup> trimestre 2007. Le bulletin est tout entier consacré au thème du Saint Suaire. Voir, plus précisément, P. GABRIEL, « Il vit et il crut », *du Saint Suaire à l'icône du Christ à la lumière de la Résurrection*, du même auteur, *Ibid.* p. 13 et suivantes.



représentation de la Loi de Moïse. Dieu, invisible à l'homme jusque là, a voulu se montrer à lui dans la personne de son Fils. Dieu s'est rendu descriptible. L'icône doit impérativement se concevoir dans cette volonté de Dieu, comme un prolongement de la Révélation.

## 5. CONCLUSION. L'ICÔNE COMME ÉPIPHANIE DE LA BEAUTÉ DE DIEU ?

Avons-nous répondu à la question initiale ? Pouvons-nous dire maintenant si l'icône est bel et bien une épiphanie de la beauté divine ? Qu'on veuille bien pardonner ma réponse, mais elle est : « Oui et non ». Pourquoi ?

L'idée de beauté de Dieu, je dois l'avouer, m'est inconnue. Je suis incapable de vous dire ce qu'est la beauté de Dieu.

Le sens de la beauté, l'expérience que nous en avons, s'enracine certainement dans l'origine de notre être, dans le fait que nous sommes créés à l'image de Dieu.

Tout, dans ce qui précède, nous permet de dire que ce que nous ressentons comme de la beauté, (et ce ressenti, nous le savons, est profondément mystérieux), est une image de la beauté de Dieu.

Mais il est clair qu'elle n'est *que* cela. Comme les énergie, elle provient de Dieu, sans être Dieu lui-même. La beauté du monde n'est pas une théophanie au sens strict.

On débouche donc sur un réponse positive : l'icône est bel et bien une épiphanie de la beauté divine, compte tenu du caractère indirect de cette épiphanie, compte tenu de la communion issue de la révélation et de l'économie divine dans laquelle s'insert l'icône.

Mais, immédiatement, on est obligé d'apporter, sinon un correctif, du moins une limitation à cette assertion. Limitation dans le sens où l'icône n'est qu'une image, mais, aussi qu'elle est et apporte plus que cela.

En tant qu'image, l'icône se veut relative. Toutes les considérations d'ordre philosophique qui ont précédé s'appliquent justement à l'icône. L'icône est, et n'est pas, le modèle qu'elle représente. Elle n'est qu'un intermédiaire, un *média*, réel, et efficace. Mais elle n'en est que le reflet. Elle se réfère à une réalité inaccessible, celle du Royaume de Dieu et de la Sainteté. Et pourtant cette réalité est rendue présente, d'une certaine manière. Elle est représentée. La présence du modèle dans l'icône, en tant que personne, dans ses énergies, est relative, et n'est perceptible que dans une démarche de foi concrétisée dans un acte de vénération et de prière.

Elle appartient pleinement à la théologie byzantine qu'elle assume totalement dans son langage pictural.<sup>19</sup>

---

19. Il est d'ailleurs caractéristique que la pleine maturité de l'art de l'icône byzantine corresponde à la maturité de la théologie orthodoxe, avec la théologie des énergies. C'est en effet à

L'art de l'icône assume donc totalement son aspect relatif et limité. Il a une pleine conscience de n'être que l'introduction à un au-delà du langage et des mots. Elle, visible, tente d'ouvrir sur l'invisible. Cela se traduit par le plus grand dépouillement, avec une économie de moyen qui ne se retrouvera que plus tard avec l'impressionnisme.

L'icône ne fait que *suggérer* une réalité qui lui échappe dans son essence, totalement mystérieuse et inaccessible. Elle s'efface totalement elle-même.

Enfin, le sens de la lumière incréée, de la transfiguration des corps dans les énergies divines, se retrouve dans le traitement totalement original de la lumière dans l'icône, où celle-ci transparaît à travers la matière, comme provenant de l'intérieur.

En cela, l'icône se réfère directement à cette expérience de la Transfiguration et de la vision de la lumière incréée. Elle en constitue une sorte de prolongement sacramentel.

On peut ajouter, d'ailleurs, que la démarche intérieure du sens relatif de l'icône nécessite une maturité et une élévation de l'esprit qui était certainement étrangers à l'époque de Moïse, avec l'interdit de la Loi sur la représentation de figures humaines ou venant du ciel. Le problème de l'idolâtrie, qui va représenter l'obsession permanente de l'Ancien Testament, réside justement dans cette incapacité à assimiler le sens de l'image comme intermédiaire, à saisir cette double réalité de l'absence-présence, de la représentation d'un être absent à travers un signe d'une nature différente. Le peuple auquel s'adressait la première Alliance n'avait peut-être pas la capacité intérieure à faire la différence entre l'image et son modèle et se trouvait constamment exposé à la tentation d'en faire une idole, comme révélation ici et maintenant d'un Dieu entièrement présent dans la matière même.

Et c'est pourtant le sens de la présence vivante du modèle, dans l'expérience de la foi et de la prière, qu'apporte l'icône, en plus d'une manifestation de la beauté divine.

La fréquentation quotidienne de l'icône, notamment dans le cadre des offices liturgiques tels qu'ils se vivent dans un monastère, apporte une expérience qui dépasse la beauté formelle.

La beauté de l'icône se révèle effectivement de manière toujours plus profonde, jour après jour de sa fréquentation et de sa contemplation. Autant on peut se lasser d'une œuvre d'art, autant il y a un véritable miracle à réaliser qu'on ne se lasse pas d'une icône lorsqu'on prie devant elle.

---

partir du XIV<sup>e</sup> siècle que le langage de l'icône trouve son aboutissement, tant à Constantinople que dans la péninsule des Balkans, avec les icônes serbes et macédoniennes. Les icônes du monastère serbe de Chilandari, avec les fresques de Chora et les mosaïques de Sainte-Sophie à Constantinople sont des exemples particulièrement évocateurs de cette maturité.

Et cette absence de lassitude, de banalisation, tient à autre chose.

D'abord à la prière. La première expérience sérieuse de la prière se fait quand on réalise que plus on prie, régulièrement, au cours du temps, et moins on s'en lasse, en dehors des périodes de crises ou de baisse de ferveur que tout être humain normalement constitué va rencontrer. C'est, en soi, un miracle, un signe de la présence de la grâce divine où Dieu répond à la prière de l'homme, même de manière ténue, presque insignifiante.

Et le mystère de l'icône est là, dans la prière.

Ne s'attacher qu'à la beauté de l'icône expose au danger de l'esthétisme, qui réduit le mystère à des catégories humaines de beauté formelle. Et ce danger entraîne un corollaire plutôt embarrassant : une icône qui n'est pas vraiment belle cesse-t-elle pour autant d'être une icône ?

Car il ne faut pas se leurrer, il y a des icônes qui ne sont pas belles, de même qu'il y a des chœurs ou des moines qui chantent mal, des prêtres qui célèbrent mal.

Or, une liturgie mal chantée n'en est pas moins une liturgie. Une icône louée, maladroite dans sa réalisation, reste tout de même une icône, et elle joue son rôle de support à la prière.

L'expérience de l'icône révèle autre chose. Cette autre chose se fonde, il est vrai sur le sens de la beauté, mais elle la dépasse en dernier lieu.

On réalise peu à peu que l'émerveillement devant la beauté de l'icône joue un rôle qui n'est pas celui de l'art pour l'art. Cet émerveillement va prendre une dimension spirituelle en contribuant à ouvrir le cœur de l'homme, à le sensibiliser à une réalité autre, mystérieuse.

Et c'est finalement cette ouverture qui importe, dans le contexte de la foi et de la prière, donc d'une démarche personnelle de s'adresser à Dieu et à ses saints comme à des personnes en qui l'on croie.

Dans cette ouverture, le sens profond de l'icône finit par se révéler : la présence vivante du modèle, vivante dans le sens d'une présence active. On réalise que ce n'est plus nous qui regardons l'icône, mais c'est l'icône qui nous regarde.

Mon expérience de chrétien orthodoxe et de moine me permet de dire que le sens profond de l'icône, ce n'est pas seulement la beauté qu'elle révèle, mais bel et bien d'apporter une expérience du regard de Dieu plongeant en nous, sondant les profondeurs de notre cœur. Si cette expérience naît de l'émerveillement devant la beauté des couleurs, le mystère de la lumière, l'harmonie des courbes et la profondeur des contrastes, elle le dépasse totalement.

L'icône n'est pas seulement une révélation indirecte d'une beauté formelle de Dieu. Elle accomplit d'abord et surtout l'épiphanie de la présence personnelle de Dieu, à travers son regard et celui des saints. Car le sens véritable de l'icône, c'est de permettre se face à face avec Dieu, dans l'humilité de la prière.

re. Elle permet se miracle au delà de tout miracle : pouvoir se plonger dans le regard de Dieu, pouvoir se laisser à la fois pénétrer par se regard et s'y laisser entraîner totalement.

Car, et ce sera pour moi le mot de la fin, avant d'être beau ou bon, Dieu *est*, et il est une personne qui nous regarde et qui « sonde les cœurs et les reins ».

### *Bibliographie :*

Sur la théologie de l'icône, le sens de la personne dans l'icône, etc. :

Leonid OUSPENSKY, *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris : Éditions du Cerf 1980.

Sur la dogmatique orthodoxe, la notion d'antinomie dans le dogme, la théologie des énergies chez Grégoire Palamas, connaissance et inconnaissance :

Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Collection poche « Foi VIVANTE », n°246, Paris : Éditions du Cerf 2005.

—, *Vision de Dieu* (Bibliothèque Orthodoxe) Genève : Delachaux et Niestlé 1962.

—, *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Coll Patrimoines orthodoxes) Paris : Éditions du Cerf 2006.

Sur l'ontologie personnaliste, l'épistémologie, le débat nominalisme et réalisme jusqu'à l'époque moderne :

Christos YANNARAS, *Philosophie sans rupture* (coll. Perspective orthodoxe), Genève : Labor et Fides 1986.

Sur l'épistémologie, le sens eucharistique de la vérité, la notion de personne :

Jean ZIZIOULAS, *L'être ecclésial* (coll. Perspective orthodoxe), Genève : Labor et Fides 1981.

Sur la théologie de Maxime le Confesseur et de Grégoire Palamas:

Jean MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Bibliothèque Œcuménique) Paris : Éditions du Cerf 1969.

—, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia), Paris : Seuil 1959.

Pour la naissance et le développement du débat réalisme nominalisme dans la philosophie médiévale :

Etienne GILSON, *La Philosophie au moyen-âge, vol. I : de Scot Erigène à saint Bonaventure*, Paris : Payot 1922.

—, *La Philosophie au moyen-âge, vol. II : de saint Thomas d'Aquin à Guillaume d'Occam*, Paris : Payot 1922.

—, *Le réalisme méthodique*, Paris : Téqui, 1935.

Les Dossiers de la Recherche (aperçus sur l'actualité de la physique moderne)

*Le monde quantique. Les nouvelles frontières de la physique*. Les Dossiers de la Recherche N° 29. Novembre 2007.

*Physique quantique, l'erreur d'Einstein*, Les Dossiers de la Recherche n° 418, avril 2008.

*Si le boson de Higgs n'existait pas ? Une nouvelle physique à imaginer*, Les Dossiers de la Recherche N° 424, novembre 2008.

Archimandrite Gabriel

Monastère de Saint-Nicolas – La Dalmerie

F – 34260 LE BOUSQUET D'ORB

E – mail : dalmerie@gmail.com

## Summary

Understanding the sense of icon and its theology implies a philosophical approach of knowledge. The image, almost the most important concept in Orthodoxy, is a relation based on a sort of dialectic: the image is and is not the model. This way of thinking uses a logic of inclusion; it escapes the classical logic of exclusion of opposites in western philosophy. We have to think with «and» instead of «or».

The Byzantine way of thinking has stood in the very middle of the opposition between the nominalism and realism of western thought since Middle Ages, especially with the theology of divine energies of Palamas.

Two senses of beauty appear: the ancient sense of beauty as revelation or sign of divinity; and the modern sense, revealed after the Renaissance, as the real and unique goal of artistic production, independently of the model or the spectator. In the Byzantine tradition, the beauty of the artistic tradition used in the liturgy is a sort of icon of the Holy Spirit that supports the Word, which inspires Him. This art is dedicated to a sacred function, as sacrament.

Icon belongs to the sacramental life of Church. In addition, it represents a middle-term between God and man. The beauty of art is a way of feeling the mysterious presence of God. So, the icon may be, indeed, in that double reality of image, a relative epiphany of the beauty of God – not as a historical theophany as related in the Bible, but as an indirect image of the mystery of God.